

Revista Eutopía
Año 3, núm. 5, enero-junio 2018
pp. 169-179
ISSN 2617-037X
Fecha de recepción: 12-02-2018
Fecha de aceptación: 12-03-2018
Comentario original

«COMUNAR» UNA REFLEXIÓN POSTINFERNAL Y NIHILISTA-DECOLONIAL *

Juan Blanco**

*Quien quiere reconstruir hoy
experiencias comunionales [kommunionale]
y comunitarias [kommunitarische]
fundamentales necesita también
liberarse del reflejo antirreligioso.
Peter Sloterdijk. Esferas I. Burbujas*

1. «Comunar». Una reflexión postinfernial

La teología medieval, específicamente la reflexión teológica acerca del carácter comunitario de la trinidad, hizo suyo el desafío de abordar el fenómeno de «ser-uno-en otro y uno-con-otro constitutivo»¹, es decir, el problema de la diferencia-unidad constitutiva. Según afirma el filósofo alemán Peter Sloterdijk: «Si alguna vez se tomó en consideración la idea de una intersubjetividad *a priori*, fue, desde luego, en el entrelazamiento

* El texto fue leído en el marco del XI Congreso Internacional de Filosofía, organizado por la Universidad Rafael Landívar, Guatemala, en ocasión de la presentación del libro *Comunar. Algunas notas ontológicas acerca de la comunidad, a partir de Martin Heidegger y Jean-Luc Nancy*, de Amílcar Dávila Estrada, el 19 de octubre de 2017.

** Doctor en Filosofía por la Hochschule für Philosophie München, Alemania. Actualmente se desempeña como director del Instituto de Investigación y Proyección sobre Diversidad Sociocultural e Interculturalidad, de la Universidad Rafael Landívar.

1 Peter Sloterdijk, *Esferas I. Burbujas. Microesferología*, trad. por Isidoro Reguera (Madrid: Ediciones Siruela, 2003), 490.

de las personas trinitarias»². Además, como lo muestra San Agustín en sus *Confesiones*, el discurrir teológico tampoco eludió dilucidar el *affaire* de la «mismidad» siempre ya acompañada, originariamente avocada a «ser-con», resguardando de esta manera la caída del «sí-mismo» en lo autorreferencial, en el aislamiento, en el individualismo solitario. Afirmaba el obispo de Hipona: «¡Tan tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera (...). Tú estabas conmigo, más yo no estaba contigo»³. Amor, espacialidad, temporalidad y comunidad son algunos de los ingredientes de la odisea medieval para dar razón del carácter comunitario de la experiencia divina y humana, o quizá, de la experiencia humano-divina.

Como recuerda el teórico de las esferas, Peter Sloterdijk –fundamentalmente en los dos primeros volúmenes de su trilogía *Esferas*–, también desarrolló el Medioevo una reflexión filosófico-teológico-surreal sobre la posibilidad de un «anti-ser-con». Cuando el «ser-en-con-Dios[otro]» originario es exorcizado, es negado, surge el escándalo del «infierno» y, por lo tanto, la posibilidad de un ser-ahí autorreferencial: Satán. La infernología medieval, en la ilustración literaria desarrollada por Dante Alighieri –y potenciada en el siglo XIX por las ilustraciones neogóticas que Paul Gustave Doré hace de la *Divina Comedia*–, le da contenido al absurdo de la exterioridad absoluta. El «en» del ser-en-el-infierno refiere a un satánico «siempre ya in-comunicado», a un in-mundo in-sistencial, a una «excomunión», en fin, a la des-amabilidad. En el último sitio del in-mundo infierno de Dante yace Satán: solitario, aislado, autorreferente, poseedor –eso sí– de un punto cero de observación neutral incontaminado y, por ende, in-mundano. Satán es la imagen medieval de la posibilidad de la negación u olvido del «ser-con» originario y, por lo tanto, un preludio de la «egoicidad» moderna. En palabras del filósofo alemán Peter Sloterdijk:

El modo de esa autorreferencia, el predominante pensar-en-sí-mismo y el incondicional tener-que-preferirse-a-sí-mismo como punto de poder combativo y animoso en la batalla constante, es, considerado desde el punto de vista del esquema clásico, satanismo en acción. Para la Modernidad no es otra cosa que el inocente *a priori* del individualismo⁴.

2 *ibid.*, 532.

3 *ibid.*, 498.

4 Peter Sloterdijk, *Esferas II. Globos. Macroesferología*, trad. por Isidoro Reguera (Madrid: Ediciones Siruela, 2004), 540.

Lo que al filósofo guatemalteco Dávila Estrada «da para pensar» es «comunar», es decir, ser en tanto que «comunar». «Comunar» es, entonces, uno de los constituyentes modos de ser de la existencia humana. Su libro es, por lo tanto, una especie de tratado antisatánico o postinfernado. ¿En qué sentido? Según el autor centroamericano:

Tanto Heidegger como Nancy hacen un gran esfuerzo por dismantelar y descartar categorías tales como «substancia» [otro nombre quizás para la autorreferencia], «sujeto» o «individuo», no solo por inconsistentes con un pensamiento trascendental del existir (o un pensamiento existencial de la trascendencia), sino por su efecto altamente distorsionador [satánico, podemos decir] del fenómeno de ser con otros y de la problemática de la comunidad⁵.

Este carácter infernal o satánico de dicha distorsión es afirmado por el guatemalteco en los siguientes términos, retomando para ello a Aristóteles en *La Política*:

Los seres incapaces de *koinoneín* («comunar», compartir) simplemente no son humanos —son más o menos que estos, son superiores o inferiores, si se quiere, bestias o dioses [satanes, decimos], pero no humanos—⁶.

Es quizás por esto que Sloterdijk establece la genealogía imaginaria del sujeto moderno afirmando que «del ángel rebelde surgió el prototipo de inteligencia autorreferencial»⁷.

El texto del filósofo guatemalteco es una paráfrasis, reflexión e interpretación de, en palabras del autor, «la significación del carácter social o comunitario de la constitución esencial del ser humano»⁸. El esfuerzo se realiza en la obra a través de dos momentos: i) por un lado, una exposición estructural y hermenéutica de la analítica existencial desarrollada por el filósofo alemán Martin Heidegger (1889-1976) en *Ser y tiempo*, no limitándose al texto, aunque recorriéndole detalladamente, ni a Heidegger mismo —las abundantes notas a pie de página son la expresión de una fecunda discusión con la comunidad filosófica pro/contra/crítica heideggeriana—⁹;

5 Amílcar Dávila Estrada, *Comunar: algunas notas ontológicas acerca de la comunidad, a partir de Martin Heidegger y Jean-Luc Nancy* (Guatemala: Universidad Rafael Landívar-Editorial Cara Parens, 2017), xx.

6 *ibid.*, 3.

7 Sloterdijk, *Esferas II. Globos*, 537.

8 Dávila Estrada, *Comunar: algunas notas ontológicas*, xiii.

9 *ibid.*, 1-98.

ii) por otro —y que puede considerarse, quizás, una larga nota a pie de página que se niega a ser tal—, una presentación de los alcances —y también limitaciones— de la ontología de la comunidad heideggeriana, realizada por el filósofo francés Jean-Luc Nancy (1940) en su texto *Comunidad desobrada*¹⁰. El primer momento se divide en tres partes —que componen a su vez los tres primeros capítulos del libro del guatemalteco—. El primer y segundo capítulo (intitulados «Coexistir» y «“Miedad” y singularidad» respectivamente), dialogan estableciendo y resolviendo la «aparente» tensión entre el originario «ser con o coestar con otros [y para otros] *en un mundo compartido*»,¹¹ (el primero); y la ineludible singularidad y «miedad» de la existencia personal, (el segundo). En Heidegger, esta tensión emerge frente a la constatación de la tiranía del «uno», o la publicidad en la que el existir está arrojado. Devenir un «sí mismo propio» sería la tarea del polo de la tensión. Ahora bien, como afirma Dávila Estrada¹²:

Al alejar al existir del uno, lo propio no solo inauguraría algo como un reino propio, sino también, en el mismo movimiento, un reino de lo *nuestro*, de manera que ser a mi manera no significaría estar aislado de los otros, sino ser o estar con y hacia ellos sin dependencia, dominación o indiferencia, y lo que es más, considerarlos en su propio ser.

El tercer capítulo, (que lleva por título «Resolución e historicidad»), nos parece, deconstruye esta tensión —o distorsión satánica—, producto ella de una larga tradición de pensamiento binario, que obliga a considerar la experiencia humana en tanto que relación entre sujetos autónomos inmundos y una sociedad artificialmente producida, entre, por lo tanto, un subjetivo interior y un social exterior. Esta deconstrucción postinfernial se realiza afirmando el «acontecer comunal-singular» que constituye «el evento originario del existir, la apertura más fundamental de la existencia»¹³.

El cuarto capítulo («El pensamiento trascendental de la comunidad de Jean-Luc Nancy») compone el segundo de dichos momentos —o esa rebelde nota a pie de página—. Aquí se sostiene, desde la perspectiva de Jean-Luc Nancy, lo aclarado en los capítulos precedentes, es decir, que:

10 *ibid.*, 99-124.

11 *ibid.*, 17. Cursivas en el original.

12 *ibid.*, 39.

13 *ibid.*, 96.

El destino «más propio» es al mismo tiempo un destino comunal. Como tal, está inextricablemente codeterminado y corresponsable con otros, y no simplemente sucede junto o al lado de los destinos de los demás¹⁴.

El guatemalteco recurre al trabajo de Jean-Luc Nancy para dar razón de las posibilidades teóricas (y ético-políticas) de la ontología fundamental de Heidegger, pero también para señalar algunas de las lagunas argumentativas y desvíos del filósofo alemán. La comunidad –nos recuerda Dávila con Nancy– no es obra humana, de ahí su carácter des-obrado, pues no es el resultado de un proceso, de un acuerdo o de un contrato entre sujetos soberanos, aislados, autónomos, que deciden pactar por conveniencia la convivencia. La comunidad antecede, es siempre pre-supuesta. No es dato ahí, enfrente de mí, sino condición de posibilidad de la existencia.

Juan de Damasco o Juan Damasceno, uno de los teólogos sirios del siglo VIII, con la finalidad de dar sentido especulativo a la comunidad originaria trinitaria, empleó la categoría griega *perichoresis* –literalmente, «agitarse en círculo»–, para pensar la ocasión de la configuración del lugar en tanto que acontecer de la relación de proximidad, singularidad y mutualidad de las personas divinas. De esta manera, según Sloterdijk:

[En] tanto se dan albergue una a otra, las entidades de relación, hipóstasis o personas divinas abren el espacio que habitan en común y en él se llaman a la vida, se penetran y reconocen mutuamente¹⁵.

Así, el lugar comunitario –tanto en la teología de la comunidad trinitaria como en *Comunar*– queda configurado en tanto que relación siempre ya dada (u originaria) entre cohabitantes. O dicho en palabras del filósofo guatemalteco: «Su tesis [la de Heidegger] es que el ser humano ya está siempre relacionado con otros. No entramos en la esfera de la socialidad y no podemos salirnos de ella»¹⁶.

14 *ibid.*, 122.

15 Sloterdijk, *Esferas I. Burbujas*, 541.

16 Dávila Estrada, *Comunar: algunas notas ontológicas*, 32.

2. «Comunar». Una reflexión nihilista-decolonial

De este modo, retomando el texto de Dávila –con los ecos discursivos de la reflexión teológica de la comunidad trinitaria–, no es que la comunidad requiera de condiciones de posibilidad para ser –tal como las requeriría el Estado, la Iglesia, las instituciones democráticas, etc.–, sino que la misma es condición de posibilidad, carácter de la existencia. «Existir» es siempre ya en comunidad. De cualquier manera, el modo de configurar históricamente esta experiencia fundamental lleva en ocasiones a olvidar este carácter constitutivo de la existencia.

La modernidad, en especial su estridente y seductora apelación al «sujeto autorreferencial» como fundamento de la organización de la realidad, es expresión de una contradictoria exorcización de lo posibilitante: la experiencia de una in-munda excomunión como punto de partida. En todo caso, a la generalizada apelación al sujeto –en tanto que *sub-stancia*, *hipokeimenon*–, es decir, como fundamento y sustento de la realidad y de su transformación, le va también de suyo este ineludible «ser-con». ¿En qué sentido? La modernidad es la época en la que en una decisión comunitaria que carece de un «quién» determinado –la modernidad en tanto que «uno»–, por decirlo así, queda oculto el carácter común de dicha opción. En ella, entonces, el pensar deja de pensar la comunidad radicalmente.

El libro de Dávila Estrada es síntoma de una época (cuasi)otra a la moderna, de ahí su carácter postinfernial, pero también nihilista-decolonial. Esto en dos sentidos. Por un lado, como se ha señalado, des-ocultando el olvido del «comunar» –es decir, el carácter esencialmente comunal de la existencia– por el «contexto de familiaridad» moderno. Por otro, recuperando un modo de pensar que permite reconsiderar lo impensado por la época moderna. Este modo de pensar otro al moderno no se ocupa de la comunidad como una cosa ahí enfrente que deba ser descrita o prescrita –de ahí que no sea filosofía política o ética prescriptiva, sino más bien una ontología ético-política–.

De esa reducción de la comunidad a objeto, la modernidad hizo suficiente a partir de sus reflexiones sobre la sociedad, el Estado, el gobierno, la democracia, etc. Este pensar otro, empero, no piensa la comunidad como un objeto ahí enfrente, sino como posibilidad del pensar. ¿Cómo pensar,

entonces, lo que hace posible el pensar? Dávila Estrada recurre al pensar de la ontología fundamental heideggeriana. La comunidad de la que habla el filósofo guatemalteco no es una cosa, es, más bien, lo que hace posible que la cosa aparezca como tal. La comunidad es lo que da para pensar y, por ende, posibilita el pensar. El término heideggeriano para evadir la cosificación de «la» comunidad y enfatizar el carácter constitutivo de la misma para la existencia es *Mitsein*, «ser-con». Ser humano es ser con y para (otros). Pero, sumado a este «ser-con», a la existencia humana le van de suyo otros constituyentes existenciales que no son objeto de aprehensión, sino de comprensión: la «mismidad», «estar arrojados en el uno», la «angustia» y «el ser-para-la-muerte» (*Sein zur Tode*). Si la «mismidad» es proyecto, el «arrojamiento en el uno» y la angustia son disposiciones o maneras ontológicamente primarias de ser o encontrarse; el «ser para la muerte», sin embargo, es «un entenderse del existir desde su fundamento»¹⁷.

Con ellos se recupera la diferencia ontológica olvidada por la metafísica. Estos existenciales son siempre ya presupuestos por el existir, en este sentido se trata de «nobjetos»¹⁸, que desafían al ejercicio de un modo de pensar no-objetivante. Debido a la ilusión instrumental de la racionalidad y a la prescripción utilitaria de la actividad gnoseológica, propias de la época moderna, el pensar no-objetual parece casi imposible y, en todo caso, innecesario. En consideración al lema moderno según el cual «saber es poder», un saber que no posibilita el poder —un saber nobjetual— sería un saber inútil. Esta trampa utilitarista convierte al pensar en «indigente» y le obliga a priorizar y reproducir métodos y técnicas de producción de conocimientos que permitan aprehender y, por ende, manipular la realidad. Es por esto que el carácter del «pensar que no piensa» —el pensar indigente— deviene epistemología en la modernidad¹⁹. En ella, el pensamiento certero queda supeditado a la aplicación de una determinada metodología y a la utilidad del mismo. Es debido a esto que la racionalidad moderna desecha la religión, a Dios, el mito, la comunidad, y encumbra al sujeto, como origen y fin del saber certero.

17 *ibid.*, 63.

18 Sloterdijk, *Esferas I. Burbujas*.

19 cfr. Martin Heidegger, *Was heisst denken?* (Tubinga, Alemania: Max Niemeyer, 1954); *Identidad y diferencia. Identität und Differenz*, edición bilingüe, ed. por Arturo Leyte, trad. por Helena Cortés y Arturo Leyte (Barcelona: Anthropos, 1990) y *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 7. Vorträge und Aufsätze* (Fráncfort del Meno, Alemania: Vittorio Klostermann, 2000).

El texto de Dávila Estrada, entonces, se adscribe a la tradición del pensamiento de la diferencia ontológica. Como nos recuerda el filósofo pop Slavoj Žižek²⁰ en su libro *Event*—retomando para ello las pseudorreflexiones filosóficas del entonces secretario de Defensa de los Estados Unidos, Donald Rumsfeld, en el contexto de la obscena justificación de la invasión a Iraq—, hay al menos cuatro formas de relacionarnos con lo conocido y lo desconocido. Hay cosas que «sabemos que sabemos» (que Dávila escribió este libro, que estamos en un congreso de filosofía, etc.) «*known knowns*»; aquellas que «sabemos que no sabemos» (cuánto tiempo le llevo a Dávila escribir el libro, si quienes recibieron copia del libro lo han leído o lo leerán, etc.) «*known unknowns*»; aquellas que «no sabemos que no sabemos» (las intenciones secretas de Dávila al escribir el libro, es decir, su conspirar contra el régimen político guatemalteco y contra todas aquellas alternativas que se sustentan en el sujeto moderno) «*unknown unknowns*»; y —no considerado por Rumsfeld, pero agregado por Žižek— las cosas que «no sabemos que sabemos», «*unknown knowns*». De esto último trata el libro de Dávila. ¿Qué es eso que «no sabemos que sabemos»? Entre otras cosas, la constitución comunitaria de la existencia. Y, lo más escandaloso, la in-substancialidad de nuestra existencia común y personal.

De las reflexiones realizadas alrededor del carácter comunitario de la existencia, es la de la «originaria apertura» uno de los principales aportes del libro en relación a lo que «no sabemos que sabemos». Y no lo sabemos porque es lo que —entre otras (no)cosas— nos posibilita saber. «Existir», repite insistentemente Dávila Estrada a lo largo de la obra, es apertura. Apertura hacia otros. Una apertura no optada sino constitutiva, ineludible, destinal. Esta apertura, además, es la que permite que las concretizaciones del «ser con otros» —el mundo colonial, el mundo de la corrupción, la tónica antiacadémica de la universidad provinciana, el sistema capitalista neoliberal, etc.— no sean necesarias sino posibles. Lo ineludible es «ser con y para otros», no el modo de concretización histórica de este carácter comunitario del existir. En tanto que ser[es]-en-un-mundo nos es dado ya siempre un horizonte de sentido que permite otorgar y vivir con significado nuestra cotidianidad. El fenómeno de la angustia nos permite de alguna manera tener también experiencia de lo que «no sabemos que

20 Slavoj Žižek, *Event* (Gran Bretaña: Penguin, 2014), 9-10.

sabemos». En la experiencia de la angustia no nos enfrentamos ante un objeto —esto sería lo propio del miedo, que siempre lo es frente a algo— sino ante el carácter de finitud e in-necesidad de lo existente. Este carácter, sin embargo, no es un objeto que podemos asir con dicha experiencia. Lo que experimentamos es la vacuidad del horizonte de sentido, es decir, su finitud an-árquica:

Lo inhóspito (*Unheimlichkeit*, de *heim*, casa) es ontológicamente más originario y básico (...). La angustia singulariza el existir, el cual entonces se vuelve un extraño en «su» mundo (...). Al mismo tiempo, la angustia pone al existir en contacto con lo más fundamental de su ser (...). Lo que es ontológicamente más originario y básico (...) consiste en una cierta nada, una ausencia en relación consigo mismo, una «des-apropiación» (*Ent-eignis*)²¹.

La angustia hace posible alejarnos de la necesidad del «uno», pues desfonda toda necesidad del horizonte de sentido (el paradigma) en el que siempre ya nos encontramos. El entendimiento que otorga el ser-para-la-muerte —un auténtico «no saber que sabemos»—, por su parte, permite constatar el fundamento desfondado, el fundamento abisal, un «*abgründliche Grund*» o «*Ab-grund*» constitutivo del existir. Así, debido a esta nihilidad constitutiva, el carácter de posibilidad de la existencia personal emerge, y la libertad an-árquica tiene sentido. Como Dávila Estrada, con Heidegger, nos alerta, este «ser-para-la-muerte» no tiene que ver con la muerte efectiva —la muerte como objeto impersonal—, sino con la ineludible consideración de nuestra finitud, también nobjetual. Es esta constatación la que otorga paradójicamente la totalidad de nuestra existencia y nos permite, además, acceder a la experiencia de singularización. Este «ser-para-la-muerte» devela el fundamento de nuestra existencia.

Este fundamento, digámoslo así, nihilico, nos resguarda de la autorreferencialidad satánica y de la necesidad de «lo» existente, abriendo a la existencia, nuestra existencia, que siempre es con y para otros, a lo posible. Lo posible se des-encubre en la finitud de la propia existencia y del mundo en el que estamos arrojados. Lo posible emerge desde un fondo desfondado, desde la radical apertura de la existencia. Apertura es posibilidad. Lo que abre a lo posible, por lo tanto, es un fundamento nihilico. Esto le otorga el carácter de historicidad a nuestra experiencia

21 Dávila Estrada, *Comunar: algunas notas ontológicas*, 61.

comunitaria y personal. Así, la tiranía del «uno» se debilita: ningún régimen político es necesario, ninguna realidad de opresión se convierte en destino, ningún modo de articulación jerárquica de la realidad es sempiterna.

Además, en el mundo en que yacemos arrojados existen también huellas de mundos imposibilitados, son las «ruinas acumuladas por la historia de los vencedores a los pies del ángel de Klee»²², en la interpretación de Walter Benjamin. Al ángel caído satánico –aislado, autorreferente, excomulgado–, se le contrapone el «Angelus Novus» de Paul Klee, el «ángel de la historia» de Benjamin²³; un ángel que por ser de la historia, es finito, abierto a la comunicación con las ruinas producidas por «el» mundo de los vencedores –que no se sabe «un» mundo–, un ángel, entonces, comunal. De este modo emerge el dejo decolonial del tratado posinfernado davilanesco. Un tratado posinfernado cuasi angeológico.

Bibliografía

Benjamin, Walter. «Über den Begriff der Geschichte». En *Walter Benjamin. Gesammelte Schriften I*, editado por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, 691-704. Fráncfort del Meno, Alemania: Suhrkamp, 1991.

Dávila Estrada, Amílcar. *Comunar: algunas notas ontológicas acerca de la comunidad, a partir de Martin Heidegger y Jean-Luc Nancy*. Guatemala: Universidad Rafael Landívar-Editorial Cara Parens, 2017.

Heidegger, Martin. *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 7. Vorträge und Aufsätze*. Fráncfort del Meno, Alemania: Vittorio Klostermann, 2000.

_____. *Identidad y diferencia. Identität und Differenz*, edición bilingüe. Editado por Arturo Leyte, traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. Barcelona: Anthropos, 1990.

22 Gianni Vattimo, «Dialéctica, diferencia y pensamiento débil», en *El pensamiento débil*, 3.ª ed., por Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovatti, trad. por Luis de Santiago (Madrid: Ediciones Cátedra, 1995), 41.

23 Walter Benjamin, «Über den Begriff der Geschichte», en *Walter Benjamin. Gesammelte Schriften I*, ed. por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (Fráncfort del Meno, Alemania: Suhrkamp, 1991), 697-698.

_____. *Was heisst denken?* Tübingen, Alemania: Max Niemeyer, 1954.

Sloterdijk, Peter. *Esferas I. Burbujas. Microesferología*. Traducido por Isidoro Reguera. Madrid: Ediciones Siruela, 2003.

_____. *Esferas II. Globos. Macroesferología*. Traducido por Isidoro Reguera. Madrid: Ediciones Siruela, 2004.

Vattimo, Gianni. «Dialéctica, diferencia y pensamiento débil». En *El pensamiento débil*. Editado por Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovatti, traducido por Luis de Santiago. Madrid: Ediciones Cátedra, 1995.

Žižek, Slavoj. *Event*. Gran Bretaña: Penguin, 2014.